مع خليل سركيس في «مصير»:

أزمة «المعاصرة الحديثة» في أدبنا الحديث

بقلم حسين مروة

اقول « ازمة » لان رهطا كبيرا من أدبائنا المعاصرين، ولا سيما كبار الموهوبين فيهم، يعانون اليوم، بالفعل، نوعا من الازمة في تحديد « مواقفهم » من قضايا العصر واحداثه الكبار، ومن منجزات الحضارة الصناعية الحديثة، وما تثيره هذه القضايا والاحداث والمنجزات، في وجدان الاديب الحق، من اسئلة بشأن الانسان: حريته، وسعادته، ومصيره .. ثم ما تذكيه هذه الاسئلة نفسها من بواعث القلق النفسي عند بعض، والحيرة الفلسفية عند بعض، والتغرب الروحي او الضياع عند اخرين ..

ان الميزة الغالبة التي تطبع هذه المعاناة بطابعها الحاد الصارخ، هي البحث عن المضامين الفكرية والاشكال الفنية التي تستطيع ان تضع الاديب العربي في مكانه الملائم من « المعاصرة الحديثة » .. أي ان هذه المعاناة لا تقتصر ضغوطها النفسية والفكرية على دفعها الاديب العربي الى البحث عن الموقف المعاصر، جدا، تجاه الموضوع، بل تدفعه كذلك الى البحث، بأكثر حدة وتوترا، عن الموقف الاليق بالمعاصرة الحديثة من حيث الشكل الفني للموضوع، او اسلوب المعالجة الفنية للقضايا المعاصرة .. على ان شمول هذه المعاناة لكل من الموضوع والاسلوب، امر طبيعي ما دامت «المعاصرة الحديثة» ذاتها تقتضي تغييرا جذريا في الموقف من هذا وذاك معا، وما دام الموقف من الموضوع نفسه يفرض موقفا يناسبه وفي مستواه تماما حيال الشكل الفني او الاسلوب، فضلا عما تفرضه من ذلك طبيعة الوحدة العضوية، في العمل الادبي، بين الشكل والمضمون ..

واذا كانت المعاناة، بهذا المعنى العام، تشمل هذا الرهط الكبير من أدبائنا، فليست تشملهم جميعا بمستوى واحد، وبنوعية واحدة، وباهتمامات متشابهة .. فلا شك ان هناك تفاوتا ملحوظا، بل تخالفا واضحا بينهم، من حيث طبيعة المعاناة، ومن حيث عمق « الازمة » وجديتها، ومن حيث نوع القضايا المعاصرة التي تتصدى لهم، او يتصدون هم لها .. ثم من حيث مدى الوعي للامر الجوهري من هذه القضايا ومدى الوعي لحقيقة الموقف الذي يختاره كل منهم، او يحاول اختياره، تجاه القضايا هذه .. والملحوظ، هنا، ان بعضهم « يعاني » ازمة المعاصرة الحديثة من خارج ذاته ومن خارج موضوعه كليهما، فهو اما مأخوذ بموجة « المعاصرة » هذه انسياقا محضا من غير انفعال بها، واما منفعل واقعا ولكنه مبالغ في تصور الامر الى حد اوقعه في ورطة المبالغة باحساس الازمة وافتراض مستلزماتها بعيدا عن الواقع، وبعيدا عن مضمون « المعاصرة الحديثة » ذاتها .. وقد ادى ذلك الى ان نرى « نماذج » من ادب هذا البعض يغلب عليها طابع « الحياد » تجاه قضايا العصر الجوهرية، وهو « الحياد » المشابه للموقف الذي تصوره احد فلاسفة الوجودية في من يكون على شاطىء البحر، ويرى شخصا يوشك ان يغرق، فلا يصنع شيئا سوى النظر اليه .. فقد وصف الفيلسوف الوجودي مثل هذا الموقف بأنه ليس موقفا سلبيا وحسب، بل هو - بمعناه الاعمق - «اختيار» موقف معين، او هو التعميم على ان لا يكون في جانب الغريق! ..

***

واضح ان كتاب « مصير » للاستاذ خليل رامز سركيس، هو الوجه الصريح المخلص المشرق من وجوه الازمة، ازمة « المعاصرة الحديثة » . فان خليلا يعبر عن انسانه، وانسانه هو الشخصي والاجتماعي متحدين، هو ذاته والاخر من كل وطن وارض .. وهذا الانسان، في معاناته الازمة، يقف امام العصر، هذا العصر، في قلق.. وخليل سركيس يحدد مضمون هذا القلق وفق نظرته الفلسفية لقضايا العصر والمضمون « المعاصرة الحديثة »: « ان ما يقلقني ليس تجاوب الارضين والافلاك، اذ أنا فعل انطلاق الى اقصى معاني الكونية، بل الذي يقلقني هو - على الاخص - كيف اتصرف ازاء فتوحات عبرت، في نحو خمسين سنة، ما لم يكن يأتي مثله خمسون قرنا من التاريخ الموصول. المعاصرة الحديثة كادت منجزاتها تتعدى قدرتي على احتمال هذا الضغط. وربما رأت في من مناعة الخلق والمعرفة ما لا قبل لي به ان لم اعول على

ما فوق الطبيعة ، والا فأنا ، يوما ، الى انهيار . » .. « ان ما للمعاصرة الحديثة من فتوحات ليعدو الطبيعة لا ريب . أفي حكم هذه ان يدور الانسان ، بين الارض والسماء ، على مدى الافلاك ؟. لمئة سنة خلت ، لم يكن سجيتي ان اتلفز . اما اليوم ، فقد بات ذلك — وغيره — في منطق سجيتي . ما فوق الطبيعة لا يتعذر علي أمره ، اذ له عندي مادة اساس . في طبيعة الانسان ان يجاوز طبيعته ما استطاع » (مصير — ص ٢١٤) .

اما حقيقة الانسان ، كما يراها ويعبر عنها صاحب « مصير » ، فهي انه « المغامرة الكبرى ، وجه المصير » .. واذا كان « كل انسان مغامرة » ، و « كل مغامرة معنى ، حركة ، بعض زمن ، بعض وجود » فان « المغامرة الكبرى » عنده ، هي « الانسان لحما ودما في طاقة روح .. (ص١١) من هنا تنطلق الازمة عند خليل سركيس ، ازمة « المعاصرة الحديثة » . فان كون الانسان جسدا وروحا هو ما يضع المسألة في اطارها المتأزم بحثا عن المصير بين مشكلات العصر . فما هي المسألة بالتحديد ؟.

في ما سبق رأينا بعض حدود المسألة ، ولكن هناك حدودا لها اكثر وضوحا : « ... واليوم تأخذ بالعالم قضية ثنائية الصعوبة يرى الكثيرون انها من اهم قضايا المعاصرة الحديثة . اما احد وجهي الصعوبة فهو ان الناطق — (أي الانسان) — يفجر طاقات غير انسانية ربما عجز ان يسيطر عليها . واما الوجه الاخر للصعوبة ، فهو ان الحياة جعلت تنمو في نسبة ربما اعيت سعة العالم فلم تستوعب المشكلات التي تنشأ عن ازدياد سكانه بالملايين كل سنة . هذه القضية الا يحتم على **المغامرة الكبرى** ان تلتزمها وتشارك في تبعاتها على نحو ينتظم **الروحيات والزمنيات** في وحدة غاية وتنوع وسائل ؟ » (ص ٢٧٠) .. ثم يجلو المؤلف هذا التحديد للمسألة بوجه اخر : « التقدم ، ولا سيما في **المعاصرة الحديثة** ، قد نجمت عنه تغييرات أدنت كثيرا من ابعاد الكونية . بيد ان هذا التقدم التاريخي المنطق ربما خامرته نزعة تريد ان تقتلعني من جذوري . كما أن قدرتي على الكشف والابداع ربما اقترنت بانكاري لاصالتي انسانا على مشيئة الخالق وكأن علاقتي بالمادي الوثني البحث هي منطلقي الاول » (ص ٢٧٨) .

صاحب « مصير » لا ينكر واقع التقدم المعاصر ، ولا مادية هذا الواقع ، بل هو يعترف ، في تقدير واجلال ، بابداعاته وطاقاته المتفجرة ، ولكنه مشفق كل الاشفاق — الى حد الاحساس بازمة « المعاصرة الحديثة » — ان تخامر المنطق التاريخي لهذا التقدم نزعة التحكم بانسان « المغامرة الكبرى » حتى تخرجه عن اصالة « المغامرة » ، أي عن كونه « انسانا على مشيئة الخالق » ، بحيث يصبح انسان المادة وحسب ، أي انسان الجسد دون الروح ..

هي ذي قضية خليل سركيس في « مصير » ، وهي نفسها قضيته في كتابيه « ايام السماء » و « ارضنا الجديدة » من قبل .. فهو يريد ان يدخل « المعاصرة الحديثة » من غير بابها المادي البحت ، بل من باب الالتزام والمشاركة في تبعات المعضلة الانسانية المعاصرة « على نحو ينتظم الروحيات والزمنيات في وحدة غاية وتنوع وسائل» .

وهنا أحب ان اسجل ظاهرة خاصة تتميز بها ازمة صاحب « مصير » دون سائر الظاهرات التي تبدو بها ازمة « المعاصرة الحديثة » عند الاخرين .. هذه الظاهرة الخاصة المتميزة ، هي ان خليل سركيس لا يبلغ توتر الازمة عنده حد **الرفض** ، ولا العبث ، ولا العدمية ، ولا الفوضوية .. هو ينفي الرفض في سياق الكتاب كله : « لست ارفض العالم ، لي اليه كلمة . كلمتي يعتريها ازمات يبعثن على توخي الحقيقة او ما احسبه اياها ... » ، « .. إنا عضو في الحياة عامل ، ولست من اعضائها الفخريين . وكلما عملت أعي اكثر ، فأتخذ من أبعادي ، في زمان ومكان ، طاقة بدع وغاية خلاص » (ص٦٨) . وهو ، حين ينفي الرفض هكذا ، لا يستسلم للعالم وللجمود ، بل يقتحم المصير بمغامرة الوجود ، مغامرة البحث عن الحقيقة ، والنمو والتطور والكمال ، ولكن بحثه هذا ليس خارج الزمن والمكان ، ليس في المطلق ، ليس في المثالي المجهول : « كم أبيت هذا المثالي ، اريد ان احيا على ارضي ، اعاني زمني في قضاياه وازماته وفي حيوي مشكلاته ويومي شؤونه . مرتجاي من التاريخ يحققه عملي فيه . وعملي هذا ابنيه ، اول الشيء ، على أعتناقي ارضا لي وبعض زمن » (ص ٤٤) .. ومن هنا ليس خليل عبثيا يأخذ بفلسفة العبثين . وهو — من هنا ايضا — ليس ، في الوجه المادي من فلسفته ، عدميا ، يرى المادة عدما مطلقا كما رآها بعض الفلاسفة : « أفي مادة غير ذات حركة اجد لنفسي منطلقا طبيعيا ؟ اذا اكتشفت ما بالمادة من حيويات الحركة ، علوت بالمادة على اشياء الجماد أبطل العدمية التي تنكر حقي في الفرح والانتصار . » (ص ٢٧٨) .. حتى رؤيته الى المعاصرة الحديثة من خلال الازمة الايمانية ، لا تتسم بالرفض والعدمية . فهو ، وان كان يقرر انها ازمة فراغ ، يقرر ايضا انها « ليست ازمة عدم ، بل هي ازمة وجود قد انطلق الى عوالم لم يكتشف منها سوى القليل . ازمتي لا اعانيها في الداخل فحسب ، ولكن في الخارج ، ايضا ، أقاسي » (١٠٦) .. « كيف احسب في مثل العدم وانا موضوع التاريخ ؟. أليس لي من تاريخي برهان على وجودي ؟ » (ص ٨٦) .

وحين يتحدث عن الحرية — وان كان الحديث هنا من جانبها المثالي — ينفي ، كذلك ، الفوضوية المنفلتة من النظام : « اما ضلت المحاولات التي اعتقدت الانسان ، بل الشخصي ، عالما مستقلا لا يدين الا بنفسه في فوضى حرية ما لها حد ؟. اما أفضى ذلك الاعتقاد الى تقوية العناصر الفردية ، والى اضعاف العناصر الشخصية في مجتمعات ظنت تقدمية راقية ؟. فكان ان المتحرر من كل شيء — حتى من النظام — قد فقد الشعور بالحرية ، وفقد العقل لها ، وفقد السيطرة على نفسه وسط محدثات

للمعرفة بوجبن السيطرة على النفس . الحرية لا تحدها حرية الاخر فحسب ، وانما تحدها ، ايضا ، مقتضيات العمل المشترك لتحرير الانسان من العوائق المعنوية والمادية التي تكبل مصيره » (ص ٢٨٧) .

وليست قضية **الموت** معضلة في فلسفة خليل ، فهو يواجهها بفكرة القيامة بمفهومها عند المسيحية ، « ومع وشائجي بالمأساة ، احسبني بريئا من علة الاخفاق . الموت، عندي ، اتصال بالقيامة » (ص ١٠٣) ، « .. ولعل اروع انتصار الانتصار على فكرة الموت . ذلك ان المعرفة كلما تقدمت ، ألقت مسائل ما كانت لتلقي لولا تقدمها . وهكذا فكلما ازدادت ممكنات التقدم والرقي ، تضاعفت مهددات التخلف والانحدار » (ص ٢٢٧) .

هل نستنتج من كل ما تقدم ان صاحب « مصير » يحيا ويفكر في غمرة من التفاؤل ، رغم امتلائه باحساس الازمة ، ازمة « المعاصرة الحديثة » ؟.. الواقع ان خليل سركيس لفي ازمة يحار فيها ، دائما ، بين التفاؤل والتشاؤم ، رغم ان الحيرة بينهما لا تفقده الامل ولا وعي الصراع ولا الطاقة المتأهبة ، دائما ، للاعتصام بمستلزمات الصراع ، « نهجي مأساة عمر . الافضل كنت ارجي ، ولكن هيهات . حسبتني ، يوما ، خلاصة وجود . ثم ظهر لي اني ، مع كل ما ابدعت ، لم اكد اجاوز عهد التخطيط ، فأنا من معضلات العقل ومشكلات الغريزة في مستهل صراع . لو اعيد الرأي في قصد مغامرتي ، ارود المستقبل الذي يبتكر الماضي ولا يكرره عبثا ! فأبدأ بيومي ، ثم انعطف الى امسي ، وفي أتي المصير اتعمق » (ص ٦٢) هو ، هنا ودائما ، يتكلم باسم الانسان النوع .. والى ذلك هو يفلسف ازمة تشاؤمه وتفاؤله ، يحدد مضمون كل منهما من وجهة نظر الانسان المؤمن ، بالمعنى الايمان الديني : « تأبى مغامرتي ان يداخلني شعور باكتفاء ، اذ هي ازمة فرح وتجدد انتصار برغم الذي يعتريها من دواعي تشاؤم . لكن التشاؤم المؤمن يلزم عن وعي لاخطار ، ولا يلزم عن يأس وهزيمة . اما التفاؤل المؤمن ، فمنشأه اليقين انني بدع الآله ، منه آتي واليه انزع واعود » . (ص ٢٥٩) .

***

وبعد ، هل صاحب « مصير » ، في معاناته الازمة ، استطاع ان يكون ذا حضور فعلي في « المعاصرة الحديثة» ؟

لا ريب ان له من هذا الحضور جم ملامح ، فان الجانب المادي ، مثلا ، من تأملاته الفلسفية — وهي تنطلق، اساسا ، من الفلسفة المسيحية — قد خلق لهذه التأملات جناحا يكاد يحلق في جو مشحون بمحاولة بطولية معاصرة، وهي — لذلك — لا تخلو من تفردات قيمة . والمحاولة بذاتها قديمة ، جديدة . اذ سبقتها ، في تاريخ طويل ، محاولات جدية خصبة لتقريب الايمان الديني الى « المعاصرة » في ازمان متعددة متلاحقة ، لعلها بدأت منذ المدرسة الافلوطينية وما اثارته بعد ذلك من جدل مستبسل بين التساطرة واليعاقبة والملكانيين ، ثم كانت المدرسة الكلامية في الاسلام ومدرسة اخوان الصفاء ، وكانت فلسفة اوغسطين والاكويني ، والحركة اللوثرية ، ثم محاولة تيلار دي شاردان في العصر الحديث ، ثم المحاولة القائمة الان ، بوجه من الوجوه ، لدى البابوية الكاثوليكية المعاصرة لنا في الاونة التاريخية المشهودة .

جهاد تاريخي موصول ومجيد للتوفيق بين العقل والايمان ، او بين الدين والفلسفة ، او بين العلم والدين ، او بين الحضارة الايمانية والحضارة العلمية . جهاد شارك فيه الاسلام وشاركت فيه المسيحية ، فكان من ذلك كله حصيلة فكرية وفلسفية اغنت تراث الفكر البشري والحضارة الانسانية بما امدت هذا التراث من اسباب النمو والخصب والتنوع الرائع الثمار .

ومن غير مبالغة ولا محاباة اقول ان خليل سركيس يضيف ، في « مصير » ، الى هذا التراث العظيم ، نموذجا من الادب الفكري والفلسفي يستحق ان يعد في مصف المحاولات التوفيقية التاريخية الكبار ، فضلا عن حضوره في صميم « المعاصرة الحديثة » من هذا الوجه ذاته ، مع قطع النظر عن وجوه اخر سيكون لها بعض الحديث ..

ان الجناح المادي لتأملات خليل يتفرد بأشياء يدخل بها « المعاصرة الحديثة » من باب عريض .. فهو — مثلا — يختلف في نظرته الى المادة عن فلاسفة المسيحية في العصور الوسيطة ، امثال اوغسطين والاكويني والبرت الاكبر ، من حيث ان هؤلاء نظروا الى المادة باحتقار ، حتى لقد جعلوا الوجود المادي المحسوس شرا محضا ، بل مبدأ للشر .. على ان خليلا يعيد للمادة اعتبارها على نحو يعاكس الفلسفة الاوغسطينية والاكوينية المتأثرة بالافلاطونية والافلاطونية المحدثة .. والمادة في تأملاته هي الانسان وتاريخه ، حتى الاحداث اليومية في تاريخه ، وبالاخص مدلوله الحضاريالمتمثل بالواقع المادي الموضوعي والعلاقة بينه وبين الذات ، أي ذات الناطق (الانسان) « التاريخ ، كما للانسان متقلبا في احداثه ، اصالة جوهر وفعل وجود يتحدان ، على المكان والزمن ، في عمل غير متجزىء معنى ومبنى » (مصير — ص ٣٦) . « .. فالتاريخ ليس ، عندي ، نظام احداث تقبل التعليل والاستنتاج فحسب ، ولكن هو ، ايضا ، وجودي في هذا النظام بتفاعل ذات وموضوع . ذلك يدل على مستوى العمل الذي يحدد علاقتي بالطبيعة وعلاقتي بالاخر ، وعلى ما لي من عمق اتصال بالابعاد الثلاثة ماضيا وحاضرا ومستقبل زمن » (ص ٣٥) « امنت بالتاريخ فعل ارتقاء للعقل والارادة والشعور والذي ينبض منها جميعا في طبيعة الجسد . على هذا التاريخ القي مسائلي ، وكأني اياه اعتمد . به القى اجوبتي اذ اتقلب في مداه . فأحقق ذاتي بانسان لست بعد الا مادته الاولى . غير انها مادة الحياة — الحياة التي لا غنية عنها للمصير الى « الامام والى فوق » على نحو معا . » (ص ٧١) .. وعلى هذا تكون المادة ، مادة الوجود (الانسان ، والتاريخ ، والطبيعة) فاعلة مؤثرة ، بقدر ما هي

منفعلة ومتأثرة ، وليست خالية من الفعل ، ولا مجردة ، ولا ساكتة ميتة صماء : « انى للمادة ان تتحرك لو لم يكن بها طاقة حياة في غاية وجود ؟ » (ص ٣٧) .

فالانسان ، من حيث هو جسد ، مرتبط ، عنده ، بحركة الوجود ، وهذه الحركة ليست مجردة ، مطلقة ، وانما هي قائمة — فعلا — بالزمن والمكان ، وبأرض معينة ، بوطن معين .. حتى الحرية والحقيقة ذواتا كيان جوهري قائم في جوهر موضوعي : « الحرية والحقيقة اثنتان في الجوهر الفرد ، ولكنهما لا تتجليان الا بمعين وطن ومنطق تاريخ » (ص ٤٥) . فالجوهر — اذن — ليس معنى تجريديا عند صاحب « مصير » ، بل هو يرفض تجريدية الجوهر بصراحة ، بل يرفض حتى ازدواجية الجوهر والوجود ، قائلا بوحدتهما : « ... الجوهر المتجرد ما علاقته بالمتجسد الموجود ؟. وهذا ما علاقته بذاك ؟. أيكفيني احد العنصرين ، دون الاخر ، لكي اعتنق الحياة ؟. ميلي الى احدهما ، دون الاخر ، الا ينتهي بي امره الى انشقاق ؟. أليس الاحرى بي ان اتولى كلا منهما بالاخر صونا لوحدتي ، ولا سيما في عهدي الجديد ؟ » (ص ٨٩) .. وفي حين هو يتأبى وحدة الايمان والعقل يأخذ بهذه الوحدة بين الجوهر والوجود . « .. فمالي قبل باستيعاب وحدة الايمان والعقل ، ولكن في وسعي الاخذ بها على أن استند الى وحدة الجوهر والوجود ، وهي الوحدة التي تؤلف كياني وتقيم فيه شريعة اتزان » (ص ٩٠) . فهل نستخلص من ذلك ان المادة ، عند خليل ، جوهر لا عرض ؟. ان النصوص السابقة كلها تكاد تنطق بهذا . وهو — الى ذلك ، بل بسبب ذلك — يرفض المثاليات المجردة : « لقد رفضت المثاليات المجردة ، واخذت بالايمانيات التي تحقق العالم ، فأيقنت اني ما كنت لاخلق على صورة الآلة لولا ان العالم بني على وجوديات السماء ، والا فلم اختيرت ارض الانسان ، دون سائر الكواكب ، موطنا لميلاد الكلمة ولموتها والقيامة ؟ » (ص ١٦٠) .

اما كون المادة شرا كلها ، او كونها مبدأ للشر ، كما كان يقول فلاسفة المسيحية في العصور الوسيطة ، فلا يأخذ به صاحب « مصير » ، بل يأخذ بكون الشر ضرورة معاناة للصراع بين النقيضين ، وبكون هذه المعاناة ضرورة لتقدم التاريخ ، وان للانسان من اصطراع الخير والشر مصدر تفاعل يتيح له مجال اختيار عقلي يتلازم مع الواقع التاريخي ، وانه ما دامت الصفة الناطقة هي المميزة للانسان ، وهي تعني العقل فيه ، فان « العقل هو ، بجوهره ، التقدم نحو الخير » . فاذا كانت هذه الصفة الغالبة « كان الانسان الى التقدم في الخير اقرب منه الى التقدم في الشر » . على ان التقدم نحو الشر هو ، ايضا ، في سجية الانسان لا يتحرر منها كل التحرر .. بل يرى خليل سركيس « ان لنمو التاريخ في النقيضين دواعي لا يزكو فيهما الخير بمعزل عن الشر ، ولكن الخير ، مع ذلك باق ، والشر — يوما — الى زوال » . (ص ٢٣٩) غير انه يرى ، في سياق اخر ، ان الشر باق ايضا : « فمن قال ان المغامرة الكبرى سترسي العالم على ارض لا شر فيها ولا قبح ، فقد بالغ في التفاؤل . المغامرة الكبرى ليس شأنها بعيدا عن الواقع فتظن وسيلة لنفي الشر والقبح نفيا مطلقا . وانما قوام شأنها ان تزيد اسباب الخير والجمال ، وان تشيع القيم التي تلزم عنهما ، وذلك وقف على ما يبذل من جهد لتحرير الناطق حيثما اضطرب في أي قيد كان » (ص ٢٨٥) . وهذا الرأي ، بمجمله ، يتفق مع رأي الفيلسوف الالماني المعاصر كارل ياسبرز .. يقول ياسبرز ان الحياة الانسانية صراع بين الخير والشر ، الحب والكره ، وان الانسان قاصر عن ان يكون خيرا بحتا او حبا خالصا . ومن هنا — كما يقول ياسبرز — ضرورة الصراع الذي يجعل حياته تجيش بالحركة وتبرز بفضله اجل المواقف واجمل الافكار (1) . غير ان صاحب « مصير » يقول بأن الشر من فعل الانسان بعيدا عن الخالق ، وانه الفعل الوحيد الذي يأتيه الانسان وهو بعيد عن الآله (ص ٢٤٤) .

وخليل سركيس — على ما يمتلىء به وجدانه الديني من حرارة ايمان وزخم اخلاص حتى الغناء الصوفي — ليس صوفيا لا بالمعنى الفلسفي ولا بالمعنى السلوكي لهذه الكلمة . وانما يرى في اعتناق التصوف ، بكلا معنييه هذين ، تجميدا للحق والعدالة ، وتفكيكا لوحدة الكائن ، بل مؤديا بالذين « ينكرون حق الجسد ويبتذلون معنى الارض » الى ان يصبحوا « اسرى تعدد الآلهة » (ص ٢٢٦) . « اما اكثر ما يناقض « هواة » التعالي المجرد عن اعتناق الجسديات ، فهو كونهم ، ان التفتوا الى الواقع ، فبمعطيات غموض يسمونها حقا وعدالة ، (ألحق والعدالة بالغ تأثير حين هما بنأي عن المادة الحية لحما ودما في طاقة روح) » (ص ١٨٤) . ومن هنا تحتدم في وجدانه ازمة « المعاصرة الحديثة » ، فهو يريد ان يكون في التاريخ وفي صميم حركة الكونية والزمن . « ان المغامر المؤمن يبني على اعتقاد ان الاحداث ، بما لها وبما عليها ، تشارك في اذكاء التقدم . والمغامر المؤمن يرى انه مسؤول عن التقدم في التاريخ وعن السنمو به ما امكن ، اذ المشاركة في عمل التاريخ مشاركة في عمل الالوهة ، واذ الغياب عن التاريخ تحجر وموت » (ص ٢٤١) .

في هذا المجال يطارح المتزمتين من المؤمنين النقاش باستبسال وبنحو من منطق « المعاصرة الحديثة » ذاتها . فهو يقول لهم ان هوة اخطار بين « الايمانيات والعالميات » « لا ينبني مداها في عمق اتساع » ماداموا هم « في مثل الغربة عن التطورات التي تكون حاضر المستقبل » ، وهو يشفق من موقف تصلب يبعث الوفر من الايمانيين على الشك في محدثات الحضارة من حيث قدرتها على الانقاذ ، ما لم تحقق في المنجزات عملا يؤدي غاية العقيدة » . ولذا يؤكد لهؤلاء ان « الايمان الصحيح يزداد تمسكا بالعقيدة

١ — الدكتور محمد الشنيطي — مجلة « الفكر المعاصر » عدد ٨ اغسطس ١٩٦٦ .

ووفاء للتراث كلما ارتقى اسباني في مجدثات التمدن . ولئن كان في الايمانيين من يخالف هذا النهج ، فلانهم لم يؤتوا جراءة **المعاصرة** مع تشدد الاصالة . **المتحجرون** يفوتهم الكثر من دقائق الحقيقة . اما **المتكيفون** — في غير جحود — فانهم يطلون على ابعاد ما كانوا ليحسبوها في متناول رؤيتهم » (ص ١٤٤ — ١٤٥) .

من ايجابيات الحضور في « المعاصرة الحديثة » ايضا ، عند خليل سركيس ، موقفه من **الحرية** . برغم انه موقف يتردد ، كثيرا ، بين المثالية الذاتية او المثالية المطلقة وبين الواقعية ، يكاد ، بوعي داخلي اصيل ، وبانسانية صافية متألقة ، لا يستطيع ان يفارق ارض الواقع ، وارض الحقيقة الانسانية الزمنية . فقضية الحرية عنده ، مهما امعنت غورا في خضم التأمل المثالي ، لا تنقطع الصلة ، البتة ، بينها وبين قضية الانسان الكائن . ومهما تأزمت عنده قضية المصير ، فانه « لا شيء اوفى اتصالا بموضوع المصير من علاقة الحرية الآلهية بالحرية على مستوى الانسان » (ص ٢٤٤) .

من هنا يقرر ان « الحرية ، بحق مفهومها المؤمن الموافق ، يتعذر عليها ان تنمو في الاعتزال النظري المخالف، لانها — مع استقلالها — مشاركة جماعية لا استئثار فردي ، ولسوف ترقى بمستوى انساني الى ملء اجتماعية الايجاب، فأخلص من تحكم الرواسب والمخلفات » (ص ١٤٨) .

ومن هنا ، كذلك ، يرى وجه الايجاب في بعض الثورات الاجتماعية غير الايمانية ، لانه يرى ان الحرية « التي لا تصون حق المعيشة — فضلا عن كرامة الحياة — ليست بحرية » (ص ١٤٩) . وهو — الى ذلك — لا يغفل ان يربط قضية الحرية بقضية المعرفة من حيث ان المعرفة تحقق للحرية وجهيها المتكاملين في فلسفته : الوجه الذي « يمثلها على انها ظاهرة اجتماعية وثقافية وسياسية » ، والوجه الذي « يمثلها على انها دأب في الخلاص روحي الشأو » ، وهو هنا على وعي عميق بأن الحرية ، من وجهها الاول ، ذات مفهوم علمي يتصل بفهم الضرورة للتحكم بالطبيعة ، اذ يقول : « اما الوجه الاول ، فقوامه ان يتاح لي ، في العام والخاص ، او في ما يستطاع لكي اتحرر من تحكم الطبيعة والمادة » (ص ٢٧٧) .

كل ذلك ينبثق ، عند خليل ، من القضية الاساس : قضية الانسان . حتى الجوانب المثالية ، بمستوياتها المتفاوتة ، انما انبثاقها من هنا . .

« لطالما وقفت بالشاهقات ، بانيات المجد في تالد وحديث ، فما هزتني ، على روعتها ، الا بما تؤديه من الانسان وقد عمل ، فوجد ، فصار . . . » (ص ١١) فالانسان — عنده — هو هذا : الذي عمل ، فوجد ، فصار . اي ليس هو الانسان بالمعنى التجريدي ولا المطلق : « ليست حقيقتي — او ما اخاله اياها — جموح خيال فتحاول المطلق، ولا هي في مجرد النظري فتباشرني من فوق ، ولكنها الواقع في اقصى مرتجياته ثمة وهنا ، او اتنكر لاصلي وجذوري » (ص ٢٨) . والانسان هذا ، ليس هو الفرد او الشخصي وحسب ، بل كذلك هو المجتمع ، هو الجماعة الانسانية كليا ، هو الشخصي الجماعي في آن واحد . . « يا الشخصي الجماعي الحر ، ملتقى الكائنات في وحدة لا يتجزأ عنصرها ! يا لريح البحر تحمل الي انفاس الخليقة كلها ، فأبعد في الانسان ما حييت ! ألست انا منه أحس واشعر وافكر واريد ؟ » (ص ١٣) .

من هذه الوحدة ، وحدة الانسان في الشخصي والجماعي ، كانت وحدة الحضارة ، وكان تفاعل الماضي والحاضر والمستقبل ، وبفضل الانسان كان هذا . . بفضل جهده كانت الحضارة ، وكان الماضي موصولا بالحاضر ، والحاضر موصولا بالمرتجى المستقبل . « ان اعمال الحضارة ما كانت لتحقق اوفى معانيها لو لم يؤدها الانسان وقد وصل منها ما سلف بالذي هو آت . لولا الانسان لانقطعت عن الحضارة اسباب التكامل » (ص ٧٠) . حتى الآله « بلا الانسان ، روح ولا جسد » (ص ٧١) .

وفي نسيج هذه الوحدة تتحد المتناقضات وتلتئم الفوارق ، وتتمكن وشائجها بالحق . . وفي هذا النسيج ذاته يتصافح القديم والحديث، فلا تنازع بين قديم وحديث، بل هو الانسان « في معترك المغامرة » للحركة منه وجه « يكمل بعض ما سبقها زيهييء بعض ما يليها » ، فهو « اطراد بدع واستمرار مجاوزة » ، بل هو ، حيال القديم والحديث ، « في تكامل صراع » (ص ٨٤) . . ومن أجل ان تفعل هذه الوحدة فعلها في استمرار الكائن ، يرفض صاحب « مصير » تلك « التقاليد التي لا تخلق الحاجة الى استمرار الخلق » ، ويقاوم « الشرائع التي تحبس الانسان عن الاخر الذي فيه » (ص ١٠٣) .

ووحدة الجماعة الانسانية بشمول ، ووحدة الحضارة بمختلف ازمانها واوطانها جميعا ، ملازمتان ، عنده ، لوحدة الوجود اطلاقا . على ان وحدة الوجود هذه تتخذ ، في « مصير » ، نهجا ميتافيزيقيا حينا ، ونهجا واقعيا كيانيا حينا اخر . ولكن نهجه ، بجملته ، تكاملي يحاول التأليف يؤلف بين الكائنات من جهة ، وبين الطبيعة وما فوق الطبيعة من جهة ، بين ما هو تاريخي وما هو ميتافيزيقي ، وعلى هذا يحاول الجمع بين المثالية والواقعية في جهد موصول على مدى الكتاب كله ، فهو يرفض « المثالية التي لا تقترن بحس الواقع » ، ثم هو يتساءل : « هل المثالية والواقعية متباعدتان الى حد ان التقاءهما شبه مستحيل ؟. أينكر ما لكلتيهما من الشأن الخاص والعام ؟ » (ص ١٧٢) . هذه القضية تملك من ازمته القطاع الاوسع والاعمق ، ولكنه يستشعر الارتياح ، حينا ، اذ يرى لنفسه انه اجتهد ان يفصل « الروحيات عن الزمنيات على نحو لا يبددها ، بل يجمعها ويتعهد خصائص كل منها » (ص ١٧٢) . وحينا اخر يعاني الشك في جدوى هذا الفصل ، فيتساءل : « ألالاله ما للاله ولقيصر ما لقيصر ، ام القيصري — ههنا —

— التتمة على الصفحة ٥١ —

ازمة المعاصرة الحديثة

– تتمة المنشور على الصفحة ٣٢ –

منع الملكوت ؟ » وعندئذ تبلغ الازمة ذروتها : « اني في العالم، اني اجاوزه . اما اغلبه اذا طلب الذي هو فوق ؟ » ثم يقرر : « في نهجي الزهد بلا اعتزال : العالميات لا ادع ، ولكن اياها التزم ابتغي التعالي » (ص ١٦٠) . غير ان الامر ، عنده ، لا ينحسم بهذا الموقف ، بل يعود الى موقف اخر اقرب منه الى الحسم ، حين يرى « ان اسباب الحضارة والتمدن قد تطورت تطورا يستدعي التمييز بين ما للاله وما لقيصر » . وان « الزمنيات الحديثة اخذت تستقل بامرها وقد انفصلت عن الروحيات انفصالا تاما او شبه تام » (ص ٢٤٤) ولكنه – بعد – يفكر بالامر : « انا من العالم في صميم قضايا وشؤون ، على التزام يستوي الى ما فوق الواقع من ممكنات » .. وحين يطمئن الى هذا النهج ، رغم ظاهرته الثنائية ، على اعتداد منه بانه نهج يبرئه من التجزؤ ويوفر له وحدة كيان ، وبأن « الروحيات والزمنيات لا ينقطع بعضها عن بعض » ، وبانها وان كانت على اصطراع ، فهي على غاية واحدة – حين يطمئن الى هذا ، ينتفض ، من جديد : « ولكن ، في اصطراع الروحي والزمني ، كيف اتصرف لكي اعطي الاله ما للاله وقيصر ما لقيصر ؟ ايسعني ان التزم العالميات ما لم أبن على الالهي ، وان انطق لولا الكلمة التي بدمها اعتمدت ؟ ان التصرف ، هنا ، ليس من السهولة في شيء كثير » (ص ٢٧٣) .

هكذا تظهر ازمة « المعاصرة الحديثة » ، عند صاحب « مصير » ، بوجه اخر . وظاهر ان الازمة ، هنا ، تحمل في اعماقها صراعا تأمليا فلسفيا ونفسيا وجدانيا في وقت معا . ولعل من اظهر الاثار الايجابية لهذه الازمة عنده ، انه يبحث عن ممكنات التقاء ، فتحاور ، فاتصال بين اولي الايمان الالهي واولي الالحاد « بعدما صارعوا الوحش المشترك » . وهو يرى ابرز هذه الممكنات ، من جهة الايمانيين ، « الالتزام الثوري للانسان للانسان مخلوقا على مثل الاله ، فناطقا اجتماعيا في الحقوق منه والواجبات» ، ويرى – لذلك – ان « الالتزام الثوري ، خلافا لما قد يظن ، لا يعارض جوهر العقيدة ، ولا يناقض منطق التاريخ ، بل يجاريها مجاراة عقل وشعور » . بل ، يرى انه حين يأبى الثوري « هذا المثخن حتى الموت فالقيامة » يكون قد تخلى عن حق لا يجوز ان يتخلى عنه ابدا (ص ١٤٦) .

انه يضع مسألة التلاقي بين الفريقين على صعيد يتحير بين الصلابة والاهتزاز .. فهو – من جانب – يرى انه « اذا كان بالتلاقي سبل تقارب على اختلاف غايات ، فان بالتفارق سبل تنابذ في غير هوادة » ، ومن جانب اخر يفترض انه « لو حاولت الزمنيات الثورية المؤمنة ، مع تمسكها بجوهر العقيدة ، ان تلتزم الزمنيات الثورية الجاحدة ، لما امكنتها المحاولة » .. ورغم ذلك ، يقف على هذا الصعيد موقف صراحة ، داعيا « الحركة الالحادية » ان تكف عما يسميه « اضطهاد الايمان » .. وحينئذ لا يبقى ايمانه جد بعيد منها ، بل ربما عمد اليها يستطلع ما بها من خير . وهو – بذلك – لا تردعه «الثنائية الثورية» .. « ففي هذا المستوى انبري لها ، أدأب فيها ، اعاني قضاياها ، لا عقد ، لا مركبات » (ص ١٤٧) ، مقرا « ان الثورية ، ولا سيما الاجتماعية منها ، نامية في حقيقة التاريخ ، الا ان نموها يقتضي المزيد ، سموا وانحدارا ، في غنى معاناة » . وعند هذا الموقف المنفتح يناشد « حركة الايمان » النظر في هذا الاختبار ، « لكي تغدو حيال الثورية بموقف ايجاب » (ص ١٤٨) .

بهذا النهج ، من الرحابة والانفتاح الفكري والروحي ، يتمنى لو يؤاخي كل طالب حقيقة ، وان لم يكن على مدى مذهبه ، فيختبر ايمانه « بالصخرة الام ! » .. « حينئذ ، انشد النظام الذي لا يفتأ يتقدم عمقا وتعاليا واتساع افاق ، فاري ان لا دوام حق الا بالتجدد حبا » .. « اما حصر مطالب الحقيقة في عقيدة جمود ، فهو منع لها عن الايمان والحب . ذلك ان المطالب هي ، من تعدد الفوارق ، على حال يتعذر معه ان تصهر في مذهب واحد .. « ان صهر الفوارق لا يؤلف بينها بقدر ما يزيدها اشتباكا » (ص١٧٧).

***

لقضية **السلام** ، ايضا ، مكانها في « مصير » . ولكنه يطالب ان لا تفصل التقدمية الاجتماعية عن التقدمية الروحية في الدعوة الى السلام .. وفي هذا المجال يدعي على الفلسفة المادية – ولا ندري ايا من اجنحتها يقصد – ان ماديتها مجردة من الانسان .. (ص ١٧٩) في حين ان هذا لا يجري على كل فلسفة مادية.. ويبدو من مختلف المطارحات مع المادية في تضاعيف الكتاب ، ولا سيما الفصول الاخيرة ، ان نظره يتوجه دائما ، باحكامه كلها ، الى المادية الميكانيكية التي ترفضها المادية الديالكتيكية رفضا قاطعا ، حسب ما يعرف الباحثون والمطلعون على فلسفات العصر ..

يرى صاحب « مصير » ان دعوتههو تعتمد وسيلتين لتحقيق السلام والرغد ، هما : « التنشئة ، والاشتراع نهجا وعدالة » . وانها تأبى ما يفجر في الانسان طاقات الابداع ان كان يبقيه تحت الأهواء والغرائز ، ولهذا وجب « الاشتراع حتى يضمن لمعظم الناس اوفى ما يمكن من الحق » ، ولكنه يخشى التحكم في الاشتراع حين لا يواجه المشترع معارضة ايجابية حرة ، فيخال نفسه اولى بالسلطة « وأنئذ ، فالسعادة مشيئة فرد ، والانسان تجربة شقاء . ذلك ان السعادة ليست في اثارة الجماهير وسن القوانين كيفما اتفق ، ولا هي باطلاق الحرية الى غير حد ، بل السعادة هي ، على الاخص ، في الحوار مسؤولا عن هذي العوامل كلها وعن سواها من الوسائل والاهداف » (ص ١٨١) .

عند هذا الموقف الصحيح من قضية السلام والسعادة والحرية ، يأبى « خليل » ان يسجد للصنم دون مقاومة . « ما حريتي شعبا يقف بالصنمية يتعبد بين يديها حتى يفنى فيها او يكاد . وما العدالة ، في نفسي اجتماعي تعاقد لا غير . ولكن – اول الشيء – هما ، عندي ، مجانية التزام يتوخى ان ينقذ الانسان والتاريخ » . (ص ١٨١ – ١٨٢) .. في هذا المعرض يتداعى التأمل الى الكلام على الثورة المادية المعاصرة ، فيتساءل ، هنا ، اديبنا : « امن داع لفرط التويل ؟ .. أيا كان الموقف حيال ثورة المادية ، فهي بالقوة يوما ، وهي بالفعل يوما اخر ، وهي بهما جميعا في كثرة احوال . الا اعمد الى تلك الثورة اتدبرها بسعة وجرأة وعمق فهم ، فتعتنق الانساني من مجرى النظام ؟ » . ولكنه يطالب الثورة المادية ، لكي يتهيأ لها ذلك ، ان لا تتشبث بالرفض والانكار ، فانما يتهيأ لها ، في دعوته ، « اذا استخرجت من ازلية الناطق الطاقة الحيوية التي تفجرها الثورة المادية نفسها . فأنئذ ، تلقح المادية بروحية انفتاح يعيد الى القيم التفاعل الثوري » .. ثم يشترط – لذلك – ان « لا تحسب المغامرة المؤمنة في حتميات التطور المادي للتاريخ » ، وان « لا تعد القيم في المعطيات النهائية التي تأبى المراجعة والتنقيح » (ص ١٨٣) .

اما « التمدن الروحي » ، فيراه الان قد « اصاب غاية مرحلة وكأن شيئا منه قد تغير ، وخصوصا بعد الثورية التي اعلنت حقوق الانسان وشرعت سنة المواثيق والتي لا تنفك تطمح الى الافضل . ان هذه الثورية لتدعو المغامر المؤمن الى ان يعدل عن كثير من المفاهيم التي الفها ، على ان يظل ناميا في الروحيات » (ص ١٨٦) .. وفي الحديث المتصل عن « المغامرة الكبرى » – ويعني بها دعوته الزمنية الروحية – يدعو الى التضامن البشري لحماية الانسان ، في كل مكان ، من الاضطهاد ، لان « اضطهاد الانسان ، في قصي من الارض ، اضطهاد للانسان من كل ارض . اذ التضامن ، على هذا المستوى ، هو في اساس فعل الايمان » (ص ١٩٧) .

في هذا المجرى من التأمل الانساني ، يعود الى قضية السلام يدق بابها بمنطق « المعاصرة الحديثة » ، وبمنطق الازمة التي يعانيها حيال التطور الحديث الرهيب لاسلحة الموت والدمار .. « الانسان ، من الطاقات غير الانسانية في حذف . هيروشيمه – على هولها – ان هي الا تجربة محدودة بالنسبة الى ما قد يبتلى في بعض المستقبل » .. اذن ، ما الموقف « من هذا الهول ؟ » . – في الجواب سؤال اخر يقوله اديبنا بلسان « المغامر المؤمن » : « هل القصد كسب الحرب ام القصد منعها ما أمكن ؟ » . ولهذا السؤال الاخر جواب يقول انه « لم يبق ، في هذا العصر ، من حرب تحرر الانسان ، لانه يخشى الا يبقى بعدها من انسان . كما أن فرط التأهب للحرب يلقي العالم في صراع جهنمي محموم « . (ص ١٩٨) .

ذلك منطق سليم ، غير انه يحتاج الى استثناء الحرب الوطنية التحريرية حين يتعذر على شعب مستعبد ان يتحرر بالوسائل السلمية ، او حين يلجئه مستعبدوه لاستخدام السلاح والعنف .. ثم ، بالمنطق السليم نفسه يقرر اديبنا ان « الخطر – من التدمير الى التلويث بالاشعة او بسواها – محدق بالمصير الحديث . اي قوى تستطيع ان تنقذ الخلق اذا كانوا لا يؤمنون بحقهم ان يحيوا في نجوة من الخوف ؟ . ولكن لا يكفي ان يؤمنوا بذلك ، انما عليهم ان يعملوا في سبيله أي عمل ، فمن ينصر السلم فليصن السلم ، ومن ينصر الحرية فليصنها . لا تأثير بعد اليوم للقول من غير الفعل ، او نهلك اجمعين » (١٩٨) .. وهنا يهيب بالقيمين على الحرية والثقافة ، والنصراء سلما وخيرا ، متسائلا : « ماذا يمنعهم ان يحققوا ، كل في بيئته ، ما يدعون سواهم الى تحقيقه ؟ » .. وبمنطق « المعاصرة الحديثة » ، ايضا ، يقرر ان « السلم ، في هذا العصر ، قد وجبت له محدثات وسائل ، فضلا عن اختبارات التراث » . ثم نسأل – ونشاركه السؤال – : « فما هذه الوسائل ؟ . وهل اصابت المغامرة المؤمنة قسطها منها ؟ . بل ، هل جدت في طلبه اقصى الجد ؟ » (ص ١٩٩) .

***

كتاب « مصير » يثير قضايا اخر عدة على مثل هذا المستوى الفكري الاخلاقي الملتزم في القضايا التي اتيح لنا عرضها . وهي تنطلق جميعا من هذا المنطلق الانساني المسؤول نفسه . واذا كنا معه على اختلاف في كثير من تأملاته واحكامه ومنطلقاته الفلسفية والفكرية ، فاننا على اتفاق اعمق وارسخ ، وعلى التقاء وتواصل حميمين مع الجوانب الانسانية والقيم الخلقية الرفيعة التي شحنت هذا الاثر الادبي بزخم خارق من الطاقات المبدعة .

***

قلت : « هذا الاثر الادبي » .. فهل – ترى – مجال لسؤال يواجهنا هكذا : ايدخل كتاب « مصير » ساحة الادب الابداعي الفني حقا ، أم هو – بالاصح – يدخل ساحة الفكر والتأمل الايماني او الفلسفي فحسب ؟ .

قد يخال ، اول وهلة ، ان السؤال وارد بالفعل .. ولكن ، لماذا يرد السؤال ؟ . ألان « مصير » ينهض على محتوى من القضايا الفكرية والتأملات الفلسفية ، او على التزام مبدئي وخلقي بهذه القضايا والتأملات المصيرية ؟ .

ربما ، من هنا يرد السؤال .. اذن ، أيعني ذلك ان الادب الفني ، لكي يكون ادبا فنيا ، ينبغي ان يفرغ من المحتوى الفكري ، او التأمل الفلسفي ، او الالتزام بقضية من قضايا الانسان المصيرية الكبرى .. أي ينبغي ان يحصر همه كله في نطاق الجمالية الفنية بمفهومها السطحي الضبابي ، من غير أن تنبض العبارة والصورة بنبض الحياة والفكر والقيم الانسانية ؟ .

في يقيني اننا قد تخطينا هذا المفهوم الساذج للادب والفن ، وتخطينا المرحلة التي كنا نختصم فيها بشأن الادب

والفن : أين مصدر الجمالية فيهما : أهي في المحتوى أم في الشكل ؟.. تخطينا هذه المرحلة الاولية الطفولية ، منذ زمن ، الى مرحلة نرانا فيها جميعا ، مهما اختلفت بيننا مذاهب الرأي والتفكير والعقيدة ، على التقاء ، بل اتفاق ـ بحكم الانصهار في وهج العصر ـ على ان جمالية الفن والادب انما تنبثق من هذه التكاملية العضوية الطبيعية بين الشكل والمحتوى ، وعلى ان هذه الوحدة بينهما انما تستمد كينونتها الجمالية ، بأبهى مستوياتها ، من المعاناة الحية الصادقة لقضايا الحياة والانسان ، ومن ان هذه المعاناة بذاتها لا تكون حية وصادقة ، بل لا تكون معاناة ، بالفعل ، الا اذا كانت « موقفا » .. « فالموقف » من اية قضية ، هو حقيقة المعاناة ، وليس دليلا عليها فحسب ..

على هذا ، لا ريب ان « مصير »خليل رامز سركيس، عمل ادبي ابداعي قبل كل شيء ، وان قيمته الادبية الابداعية تنبع من تلك الشحنات الفكرية التأملية ذات الوهج الفلسفي القائم على المعاناة الحية الصادقة بقدر ما تزخر به من نبض الحياة وشرف الصدق .

ليس « مصير » بحثا فكريا ، ولا عملا فلسفيا ، وان كان يصدر عن منهج فكري معين ، وعن نظرة فلسفية ذات طابع شمولي .. ذلك ، لان صاحب « مصير » أديب بالطبع والاصالة ، وأديب بثقافته وعبارته ونزعته الرومانسية الاصيلة .. اما افكار « مصير » وتأملاته الفلسفية ، و « مواقفه » المبدئية « الملتزمة » ، فهي تتجنح دائما برؤيا الفنان ، وتتضوأ بألق الوجدان الشاعري ، وتنصهر انصهارا كليا بحرارة الصور البيانية المشتعلة بلهب المعاناة ـ الموقف ..

قد يأخذ الباحث المفكر ، والفيلسوف المنهجي ، على « مصير » انه يلجأ ـ اكثر الاحيان ـ الى اصدار الاحكام المطلقة ، او الى التجريد المحض .. ولكن هذا المأخذ بعينه آية كون « مصير » عملا أدبيا فنيا ، لا بحثا فكريا ، ولا عملا فلسفيا .. من هنا تتحرك لافكار والتأملات والمواقف حركة رومانسية تصوفية ، رغم رفضه التصوف نهجا فكريا وفلسفيا ..

لا شك انني اختلف مع صاحب « مصير » اختلافا كبيرا وعميقا في كثير من الاراء والمواقف ، ولكن لا املك ـ مع ذلك ـ الا ان احبه بكل ما بي من طاقة الحب ، وان أصافحه بحرارة ، وان اقدر القدر كله شرف الصدق في كلمته ، وشرف الايمان بموقفه ، وشرف الجراة في اقتحامه .

ان « مصير » خليل سركيس، ليواجه ازمة «المعاصرة الحديثة » بظاهرة جديدة في أدبنا الحديث ، تأتلف فيها عناصر عدة : يأتلف فيها القلق مع فرح الامل ، ويأتلف فيها النظر التجريدي مع الاندماج الحي المتجذر المحب بالحدث التاريخي وبأرض الانسان . فما أروع أن نقرأ معا هذه الكلمات في ابتهالاته الاخيرة الى الآله :

« وهبت لي أن اعتنق ما في المادة من نبض حياة ، فغدوت ولا مسوغ عندي للسماء لو لم تتصل ابعادها بجذور الارض ، اذ جعت الى ملحمة تولد في التراب ، لا الى اساطير يطوفن بالافلاك » (ص ٢٩٢) .

الى ذلك ، تأتلف في الظاهرة صلابة الايمان المذهبي الصارم مع رحابة التشوف المنفتح على آفاق الحقيقة وان تكن في الطرف النقيض من ايمانه ومذهبيته .. ثم يأتلف في الظاهرة حس وطني مفعم بعبق الجذور العريقة مع الاستشراف العالمي الى ابعد المدى :

« الاجنبي ما اشتهيت ، وان كنت يومئ انفتاح . مهما لقحت ، فبفمي نكهة أرضي ، بدمي طعم لبنان » (ص ١٨٣) .

وفي الظاهرة ـ بعد ـ تأتلف الكلمة العربية ، النقية التراث ، البهية الالق ، الشريفة المحتد ، المشدودة النسج مع اختها في طراءة جدة ونعومة ملمس ـ تأتلف هذه مع امتلاء بالفكرة المعاصرة والمطمح الابعد ...

حسين مروة